

К ЭЙДОЛОГИИ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОГО БАРОККО:
 "БЕЗНАЧАЛЬНАЯ ИСТИНА" В УКРАИНСКОЙ ЛИТЕ-
 РАТУРЕ XVII - XVIII ВЕКОВ

Каждая литературная эпоха, в том числе и барокко^I, основывается на собственной э й д о л о г и и, системе универсалий, образующих некую п е р в и ч н у ю м о д е л ь, платоновский "первообраз" /*ἡ ἀρχαὶ ἀεικαὶ ἰδέα* /, следствием эманации /*emanatio* / которого является все разнообразие форм "становления Бытия в Слово" /Гастон Башляр/, в том числе структура литературного текста, характер его интерпретации, жанровая иерархия и т.д.

Барочная литературная систематика, преследуя почти исключительно практические цели и будучи проявлением "эстетики тождества", не уделяла особого внимания вопросам генезиса и темпорального существования литературного творчества. Теория и практика "состязания с классиком" /*imitatio aemulatio* / порождала феномен особой с и н х р о н и з а ц и и одновременных текстов в жестких рамках жанровых структур, понимаемых как вневременные каноны, - поэтому историческая память литературы представляла, прежде всего, в форме реестра авторов и текстов, имеющих отношение к жанровой парадигматике. Скажем, Феофан Прокопович /"*De arte poet. I*" / отмечает: "... Полезно старательно прочитать всех более выдающихся поэтов, но в особенности необходимо читать соответственно роду поэтических произведений /в ориг.: *ut unus poematum* /, каким ты хочешь заняться, - того автора, который всеми наиболее прославляется в этом роде поэзии... Так, приступая к сочинению героической поэмы, сначала читай Вергилия; собираясь писать трагедию, посмотри Сенеку; в комедии подражай /в ориг.:

имитация / Плавту и Теренцию; в эллегических стихах - Проперцию и Овидию; в сатирах - Персию, Ювеналу и Горацию; в лирическом жанре - одному только Горацию; в эпиграммах следуй только Марциалу"².

Автор самой ранней из известных киевских барочных поэтик "*Libellus artis poeticae... Anno Domini 1637*" ограничивает информацию относительно темпорального измерения литературы указанием на то, что "... некие поэты были еще до Троянской войны. Одни признают родоначальником поэзии Аполлона, другие - Каллиопу, третьи - иных. Однако, скорее всего, поэзия возникла из внутренней потребности, поскольку люди, очевидно, по самой своей природе склонны к ритмичной речи"³, а спустя сто лет Митрофан Довгалецкий / "*Horibus poeticus*" - 1736-1737 гг. / закончит синоптические размышления по этому поводу таким образом: "... Поэзия берет начало от самого Творца вселенной, затем же, после сотворения первого человека - Адама, нашего праотца, перешла к нему, а от него, благодаря труду, - к другим и, наконец, к нам"⁴.

При этом "естественность" /от: φύσις/ "искусства поэтического" является здесь моментом христианского структурирования временного среза сферы становления: все искусства /τέχνη/ от Сοφίας-Премудрости Божией даны Ветхому Адаму и распространяются "от него через Метузала к Ню, от Ню и его сыновей к халдеям и иудеям, от иудеев к египтянам, а от них к грекам, от греков к римлянам и другим северным и западным народам"⁵. Таким образом, "натуральность" *artis poeticae* представляет собой момент экзотизации "разнообразной Премудрости Божией" в плоскости: *στέγη το εκ μυστηρίου* - мистерия инкарнации - паруссия. В рамках данной парадигмы, скажем, "божественный" Платон только "заимствует" свои эйдосы у египтян или у самого пророка Моисея. На этой же почве возникают псевдо-платоновские тексты вроде пассажа из по-

пулярного апокрифа "О еллинских мудрецах" : "Платон рече : "Аполлон нсть бог, но есть Бог на небесах, ему же сніти на землю и воплотитися от дѣвы чистыя, в него и аз вѣрю. И по четырех стѣх лѣтъ по божественном его рождествѣ мою кость осіает солнце"⁶. Такая интерпретация Платона не случайно была весьма устойчивой в отечественной традиции, начиная с эпохи Киевской Руси. Только уже Михаил Козачинский /"Рідосервіа апостолів..."- 1749 г./ выскажет по этому поводу некоторые сомнения : "Не верится, чтобы он /Платон.-Л.У./ черпал свою доктрину... из книг Моисея, или из общения со жрецами Египта, у которых могли сохраниться многие следы иудейской религии"⁷.

Истолкование литературы *sub specie temporis* в большей степени осуществлялось теми сферами барочной культуры, в которых темпоральные моменты по разным причинам играли более существенную роль, чем в собственно литературной систематике. Важные историсофские проблемы рассматривались, например, в ходе развернувшейся на Украине с 70-х годов XVI в. церковно-религиозной полемики между православными, католиками и протестантами.

Тут, прежде всего, обращает на себя внимание стремление апологетов православия доказать полное тождество Русской и греческой церкви. Захария Копыстенский во втором предисловии к "Часослову" киевской печати 1616 г. выстраивает такую линию исторической преемственности : "Первый Ісуса Христа Спасителя нашего трон Іерусалимская церкве содержит⁸. Оттуда Богу воплотившуся и с челоѡки пожившу род челоѡческій свободу улучи... От тоя Іерусалимскія церкве, матере церквам, предній в апостолах Андрей по раздѣленіи в языки своем фракійскія страны свѣтом евангелским просвѣтив и в фрачестем градѣ Византіи, иже нынѣ Константинополь, вѣры основанія крѣпко положив и первым тамо патріархом бѣв, вселенныя конща проходя, Кіевских берегов dospѣв и водруже-

ніем животворящаго креста воздушных непріязн обличив, пророчески вѣры Христовы истинныя четца ту обитати и поклонники Бога в Троицы нелестныя пребывати издалеча многими вѣки предвидя, прорече. Еже в роде нашем російском во времена самодержца Владімера, иже второй равноапостолный Константин нам наречеся, благодатію Христовою свѣтло событсѣя". Владимир "вся церковная преданія, чин и управленіе, якоже отческое наслѣдіе от Константинопольскія церкви патріархоу ея прием, наслѣдил ест, себе и род свой тогдашній и будущій тому, а не иному престолу в покореніе и в послушаніе предающе, яко главѣ и матери своей"⁹.

Ссылаясь на текст Св. Писания /"префигуральная" экзегеза книги пророка Исаи; деяния апостолов/, факты реальной церковной истории /М.Грушевский имел основания отметить, что Русская церковь долгое время "послушно, следовала... константинопольской доктрине и практике, которую ей давали константинопольские посланники - митрополиты. Все внимание иерархии было обращено на то, чтобы как можно более точно и прилежно подражать константинопольскому образцу"¹⁰/, апокрифическое сказание /первое крещение Руси св. ап. Андреем/, Захария Копыстенский стремится доказать, что историческое православие является телеологически смоделированной Софіей-Премудростью Божией непрерывностью, а Иерусалимская, Константинопольская и Русская церкви имеют "едино точию между собою разнствіе..., еже ест мѣстным пребываніем"¹¹.

Другой православный теолог в этой связи отмечает : "... Nie od zachodniej , ale od wschodniej Konstantynopolskiej cerkwie Ruska ziemia chrzest ś. przyjęła. A ta cerkiew z Jerusalemską jest jedna, y taż co apostołska , a nie insza , na którą tam Jakób ś. , a tu w Konstantynopolu Andrzej naprzod wezwany apostołowie siedzieli y swoich successorow albo następcow zostawili..."¹².

Такая структура церковной истории экстраполируется православными авторами XVII - XVIII вв. на всю сферу духовной культуры, в том числе и на историческое измерение феноменов литературного ряда. Важное место в этой историософии естественно отводится прямой: Греция - Украина.

Следует отметить, что земли нынешней Украины были издавна связаны с греческой ойкуменой /οἰκουμένη/. Уже Гомер в XIII-й песне "Илиады" упоминает племена "гипемолгов" и "абиян" /Ил., XIII,5-6/, которые обитали на северо-восток от Дуная, очевидно, именно на этой территории¹³. Активными были контакты праславян с греческими северочерноморскими городами-колониями¹⁴: в V в. до Р.Х. Геродот сообщал о "борисфенитах", ведущих оживленную торговлю с милетской колонией Ольвией, - последняя /или же какая-то ближайшая к ней гавань/ даже получила название "эмпория /ἐμπόριον/ борисфенитов" /Геродот. История, IV, 17/. Поэтому последующие контакты между Византией и Русью следует рассматривать как дальнейшее развитие "тысячелетних связей с северочерноморской греческой культурой на Восточноевропейской равнине"¹⁵. Они обретают наибольшую интенсивность с момента крещения Руси князем Владимиром, но еще до этого, в конце X в., арабский географ аль-Мукадаси имел основания назвать Русь "народом румийско-византийским, то есть с греческой культурой"¹⁶.

То, что а л л и н а м пронизывает не только рафинированные сферы украинской духовной культуры, но оставил заметный отпечаток "на всем народном мировоззрении"¹⁷ издавна осознавалось отечественными авторами. Уже в первом оригинальном тексте древнерусской литературы "Слове о зечоне и благодати" Илариона Киевского, который истолковывает всемирную историю как процесс "постепенного и равного приобщения всех народов к культуре христианства"¹⁸, он играет существенную роль. О "кагане" Владимире

как крестителе Руси здесь сказано : "Паче же слышано ему бѣ всегда о благовѣрнѣи земли греческѣ, христолюбивѣ же и сѣльнѣ вѣроу, како единого Бога в Тройни чтут и кланяются, како в них дѣются силы и чудеса, и знаменія, како церкви люди исполнены, како вси гради благовѣрны, вси в молитвахъ предстоят, вси Богови прѣстоят, и си слыша, вождеде сердцемъ, возгорѣ духомъ, яко быти ему христіану и земли его". И далее : "Подобниче великааго Константина, равноумне, равнохристолюбче, равночестителю служителемъ его: он со святыми отцы Никейскааго собора законъ челоувѣкомъ полагааше, ты же с новними нашими отцы епископы снимаяся часто со многимъ смѣреніемъ совѣщавашеся, како в челоувѣцѣхъ сихъ ново познавшихъ Господа законъ уставити, он в елиныхъ и римлянѣхъ царство Богу покорѣ, ты же в Руси, уже бо и в онѣхъ, и в насъ Христосъ царемъ зовется. Он с матерію своею Еленою крестъ от Іерусалима принесоша по всему миру своему раславша вѣру утвердиста, ты же с бабою своею Ольгою принесоша крестъ от новааго Іерусалима Константина града по всеи земли своей поставивша утвердиста вѣру, его же убо подобникъ сый"¹⁹.

Уже значительно позже блестящий неолатинский писатель Станислав Ориховский /Orichovii-Roxslani, Orichovii-Rutheni/, рассматривая эллинизм украинской духовной культуры сквозь призму ренессансной парадигматики²⁰, в письме к итальянскому гуманисту Павлу Ромуаю отметит : "Раньше Русь почти не отличалась родомъ и обычаями от скифовъ /крымскихъ татар.-Л.У./, с которыми соседствуетъ. Однако, общаясь с греками, она восприняла от нихъ символику и веру, оставила свою скифскую необразованность и дикость, и теперь, умиротворенная, спокойная и плодоносная, проявляетъ большое стремление къ литературе латинской и греческой"²¹.

В условиях напряженной полемики с католицизмомъ конца XVI - начала XVII в. в среде православныхъ украинскихъ писателей /Гера-

сим Смотрицкий, Захария Копыстенский, Иосиф Кононович-Горбанский/эйдос эллинизма превращается в доктрину о духовной преемственности между Грецией и Русью²². Важнейшими ее составляющими являются следующие:

а/ интерпретация Русской церкви и культуры как глубоко укорененных в традицию, что в контексте истолкования оппозиции "antiquus - modernus" как "авторитет - не авторитет"²³, а процесса приобщения народов к Λόγος"у не столько как темпорального, сколько пространственного, - было манифестацией причастности Руси к Софии-Премудрости Божией и аутентичной Христовой вере;

б/ интерпретация культуры латинского Запада /"Рима"/ как секундарной относительно греческой, то есть как неадекватного отражения последней в стихии латинского слова;

в/ интерпретация греко-римской античности как второго "Ветхого Завета", свидетельствующего о грядущем пришествии Спасителя, и связанное с этим постулирование необходимости рецепции "внешних" авторов на почве православной духовной традиции.

Так, оппонируя Бенедикту Гербесту /автору книги "Wiazy kłosa Rzymskiego wywodu..." - Краков, 1586/, Герасим Смотрицкий в "Ключе царства небесного" отмечал: "А кому на свѣтъ може быти тайно, же з греков философы, з греков богословны увесь свѣтъ ма-ет, без которых и его Рым ничего не знает? При которых преданю, науках и уставах церков святая Восточная стоит крѣпко и неотступно"²⁴.

Следует отметить, что противники православных полемистов, в частности Ипатий Потий, также говорят о необходимости возвращения Русской церкви к старой греческой духовности времен церковного единства²⁵, - резкой критике с их стороны подвергается лишь после-Флорентийск-я греческая традиция.

Данная концепция окончательно эксплицируется, начиная с

30-х годов XVII в., что в значительной степени связано с реформаторской деятельностью киевского митрополита Петра Могилы. Сказав, настоятельная необходимость приобщения православных к латинской словесности, мотивированная самим Могилей с прагматической точки зрения /широкая сфера функционирования латинского языка в Речи Посполитой, "do tego, ksiąg theologicznych po Słowiańsku mało²⁶, a politycznych żadnych, po Grzeczku z trudnością y z wielkim kosztem dostawać przychodzi, a po łacinie wszystkie łatwiej się dostać mogą"²⁷/, порождает в рамках этой концепции еще один чрезвычайно важный эйдетический сюжет: латинская культура, как заимствование культуры греческой /тут православные идеологи повторяют известный тезис, фиксированный еще Горацием: "Græcia capta legum victorem cepit..." /Epist., II, I, 156/²⁸/, должна быть возвращена своим настоящим духовным наследникам — православным книжникам Руси. В частности, Иосиф Кононович-Горбацкий, мотивируя зависимость своего риторического курса "Orator Michieleanus Marci Tullii Ciceroni apparatusissimus partitionibus exstructus" от Цицерона /заметим, что большинство украинских барочных риторов указывают на такую зависимость уже собственными названиями: "Penaŕium Tullianae...", "Arbor Tulliana...", "Orator e mente Tulliana...", "Classis Tulliana...", "Rostra Tulliana...", "Hortulus Tullianus..." и т.д./, отмечал, что Цицерон, "в Афинах греками воспитанный и музами вскормленный, ничего из /этого/ искусства Греции, матери единой и владычице всех знаний, не возвратил". Поэтому, продолжает киевский профессор, вполне естественно и справедливо, что Цицерон "в Могилянскую мыслительную реку со своей Свадой впадает и вливается, а вместе с ним и почти все то, что он задолжал Гре-

ции, приходит /скуда/, чтобы в нашем православном учебном заведении /Киево-Могилянском коллегиуме.-Л.У./ Оратор не Цицероновским, но могилянским назывался"²⁹.

Понятно, что эллинизм православных барочных писателей в этом отношении совершенно отличен от "герметического" эллинизма, скажем, иерусалимского патриарха Досифея или братьев Лихудов, которые, исходя из тезиса "еллины суть учителя латин", полностью отвергали всякую возможность связей православных с латинской культурой³⁰.

Таким образом выстраивалась линия духовной преемственности: Древняя Греция - Византия - Русь, - которая представляет собой оригинальную версию христианской доктрины о "безначальной истине" в ее культурно-исторической постановке.

Как известно, тезис, согласно которому греческая философия не противоречит Библии, поскольку и одна, и другая восходят к общему первоисточнику - божественному Λόγος "у, - обосновал Филон Александрийский³¹. Иустин-философ, который, наряду с каппадокциями, Августином, Дионисием Ареопагитом, Максимом Исповедником, Иоанном Дамаскиным и др., принадлежал к числу наиболее авторитетных в восточнославянской традиции авторов, отождествил Λόγος с Христом, "коему причастен весь род человеческий. Те, которые жили согласно с Словом, суть христиане, хотя бы и считались за безбожников: таковы между эллинами - Сократ и Гераклит, и им подобные, а из варваров - Авраам, Анания, Азария и Мисаил, и Илия, и многие другие..."³². "Внешняя" греческая философия /ἑκὼς/, по Иустину, пребывает в гармонии с христианской верой /πίστις/, а своими лучшими образцами /Πλάτων, стоики, неоплатоники/ свидетельствует о истинности последней. При этом Иус-

тин не забывает добавить, что эллинская мудрость относительно христианской является мудростью более низкого порядка, поскольку не обладает главными достоинствами христианского вероучения: всеобщностью, доступностью, непротиворечивостью, опорой на Св. Писание как единственный источник истины³³.

Аналогично рассуждает также Климент Александрийский. Пытаясь примирить эллинскую философию с христианской верой, он сравнивает истину с растерзанным вакханками телом Пенфея: "... Действительно, в содержимых различными философскими школами учениях..., между собой хотя и не согласных, можно открыть многие такие, кои в главном и в общих положениях с истинным учением /христианством.-Л.У./ согласны: каждое из них относится к целому или как часть, или как вид, или как род"³⁴. К тому же, продолжает Климент вслед за Филоном и Иустином, истина пришла к эллинам из Египта, а также Вавилона, Персии, Ассирии, Индии³⁵.

В такой интерпретации эйдос "б е з н а ч а л ь н о й и с т и н ы" издавна известен на Руси, о чем свидетельствуют, скажем, "Изборник Святослава" 1073 г.³⁶, "Гестоднев" Иоанна, экзарха болгарского³⁷, славянский перевод хроники Георгия Амартола, в котором отмечено: "Анаксагор же и Пифагор, в Египет шедша и собеседовавша с еврьскими премудрыми, от сущих разум услышаста, якоже и потом Платон научися паче, якоже /от о/боих вьща Плутарх"³⁸.

Восточные славяне вплоть до XVIII в. сохраняли ментальные структуры, в которых "внешняя" греческая мудрость вместе с христианской апологетикой и патристикой представляла модусом "единой истины"³⁹. Естественно, что, например, "Пророчества еллинских мудрецов", где устами Платона, Аристотеля, Фукидида, Лисимаха, Плутарха провозглашались собственно христианские постулаты, еще в середине XVII в. функционировали как официально признанные

православной церковью⁴⁰, а позже сохраняли свой авторитет в рамках низовой культуры.

Таким образом, актуализируя культурно-исторические потенции эйдоса "един Бог иудеев и языков, едина и Премудрость"⁴¹, православные барочные писатели и философы всячески подчеркивают греческие корни отечественной культуры. Более того, они склонны рассматривать ее как такую, что с древнейших времен пребывает в пределах греческой ойкумены, о чем красноречиво свидетельствует, например, трактат Георгия Конисского "Περὶ τῆς οἰκουμένης ἰσχυρὰ καὶ ἀσφαλὲς ἡμετέρας ἐκείνης" /"... Разные /авторы/ видели в разных вещах цель человеческих действий и хлопот, а тем самым и наивысшее счастье. Во-первых, Зенон в победе; во-вторых, Анахарид, Бористенид, Скиф - в освобождении из рабства; в-третьих, Плутарх - в здоровье тела; в-четвертых, Кратет - в благополучном мореплавании; в-пятых, Стилпон - в величии могущества; в-шестых, Симонид - в благодарности граждан; в-седьмых, Горгий - в слушании приятных вещей; в-восьмых, Хризипп - в сооружении огромных зданий; в-девятых, Антистен - в посмертной славе... В-десятых, Софокл - в детях и прекрасном потомстве; в-одиннадцатых, Полемон - в красноречии; в-двенадцатых, Фемистокл - в знатности рода; в-тринадцатых, Аристид - во множестве дел; в-четырнадцатых, Эсхил... - /во сне/; в-пятнадцатых, различные мысли народов и городов известны относительно этого дела, ибо коринфяне наивысшее благо полагали в играх; в-шестнадцатых, фиванцы... - в здоровье; в-семнадцатых, сарматы - родина и род наш, уже тогда, с самого начала видели наивысшее счастье в пьянстве /разрядка моя.-Л.У./"⁴², в котором взгляд наших предков на природу счастья предстает моментом "неодолимого разнообразия человеческих истин и экзистенций" /Жан-Поль Сартр/, характерных для а н -

тичной Греции.

Следует отметить, что эйдос "безначальной истины" в форме концепции о духовной преемственности между Грецией и Русью получает дополнительные смыслы, пребывая в контексте оппозиции "Афины - Иерусалим".

Со времен апологетики характерное для раннехристианской мысли радикальное противопоставление разума и веры чаще всего обрело вид антитетики "Афин" и "Иерусалима"⁴³. "Что общего у Афин и Иерусалима, у Академии и Церкви?" - риторически вопрошал в начале III в. после Р.Х. Тертуллиан. И как бы амплифицируя этот вопрос, Иероним Стридонский напишет: "Но какое общение между светом и мраком? Какое согласие между Христом и Велиаром? Что общего у Псалтыри и Горация? У Евангелий и Марона? У Апостола и Цицерона?"⁴⁴. Далее бл. Иероним перескажет топиическую в средневековой и ренессансной литературе визию⁴⁵ о том, как однажды он "был восхищен в духе и повлечен к седалищу Судии" и как тот, усматривая большой грех во влюбленности Иеронима в элоквицию Цицерона, говорил: "Ты цичеронианец, а не христианин, ибо где сокровище твое, там и сердце твое"⁴⁶. И хотя такая радикальная поляризация "Афин" и "Иерусалима" для Иустина-философа, Климента Александрийского, Оригена, каппадокийцев, Максима Исповедника и др. не характерна, они также причастны к данной парадигме⁴⁷.

От восточных отцов она приходит на Русь, где на протяжении XI - XIV вв. "слово "еллинский" употребляется в значении "языческий", в противовес "христианскому"⁴⁸. Оппозиция "Афины - Иерусалим" - характерная черта мировидения восточнославянских авторов и в последующие времена. Достаточно сослаться тут на "Слово похвальное, иже у Флорентіи и у Костентіи собору галатом, италом и римляном и всь галатом" Григория Намблака⁴⁹, "Списание против люто-
ров"⁵⁰, "Пересторогу"⁵¹, "Крест Христа Спасителя" Петра Моги-

лы⁵², "Θρήνος" Мелетия Смотрицкого⁵³, "Εὐχαριστήριον"⁵⁴, "De uite roetisa" Феодана Прокоповича⁵⁵, "Камень вѣры" Стефана Яворского⁵⁶, "Философію Аристотелеву" Михаила Козачинского⁵⁷.

Характерна в этом отношении позиция св. Димитрия Ростовского, который писал: "Ин бо есть разум міра сего, ин же есть духовен: духовнаго бо разума от Пресвятаго Духа учишася вси святїи и просвѣтишася, яко солнце в мирь. Днесь же не от Духа Святаго, но от Аристотеля, Цицерона, Платона и прочїих языческихъ любителей разума учатся. Сего ради до конца ослѣпоша лжею и прельстишася от пути праваго в разумъ. Святїи заповѣдей и умнаго дѣланїя учишася, сїи же точїю словес изглаголанїя учатся: внутрь души мрак и тма, на языкъ же вся их премудрость"⁵⁸. Поэтому, как утверждает другой православный богослов: "Не знали того Платон и Сократ, Аристотель и Димостен, што тыи святїи /Дионисий Ареопагит, Афанасий Александрийский, Иоанн Дамаскин и др.-Л.У./ знали и написали"⁵⁹.

Тенью отрицания античной мудрости отмечены даже те слова Инокентия Гизеля, которыми он указывает на необходимость ее рецепции: "... И в еллинских ученїях иногда истинныя и здравому разуму служащїя повѣсти, яко злато посредь блата, обрѣтаются"⁶⁰.

На почве оппозиции "Афин" и "Иерусалима", усиленной евангельской идеей "нелюбопытства", "простыни ума", при определенных условиях /например, во время ожесточенной церковно-религиозной полемики конца XVI - начала XVII в./ формировалось весьма напряженное неприятие античного $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\epsilon\gamma\sigma\iota\varsigma$ "а. Иоанн Вишенский со свойственной ему экспрессией вопрошал своего читателя: "Чи не лѣпше тобѣ изучити Часословец, Псалтыр, Охтаик, Апостол и Евангелие с иными, церкви свойственными, и быти простымъ богоугодником и жизнь вѣчную получить, нежели постигнуть Аристотеля и Платона и философом мудрымъ ся в жизни сей знати и в геену отити?"

Розсуди!"⁶¹ Распространение на Украине традиционалистски обращенного к греко-римской классике западноевропейского $\chi\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$ "а было для Вишенского синонимом упадка православной веры, моментом ее искушения со стороны диавола-миродержца⁶². Аналогичных взглядов придерживались также Иов Княгиницкий и его последователи⁶³, Епифаний Славинецкий⁶⁴, Исайя Копинский⁶⁵, а в известном "Загоровском сборнике" читаем: "Ни Платон, ни Пифагор, ниже Аристотель, / не обрѣтается духовный сказатель, / С которых латины наук ся по-вчають / и безумную Русь к себѣ потечаютъ. / Молю ж, Христа ради, на прелесть не идите..."⁶⁶. Инвективы некоторых православных полемистов, обращенные против античного $\chi\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$ "а, в частности, против Аристотеля /в рамках изучаемой парадигмы Аристотель символизирует "латинскую мудрость" вообще, подобно тому, как, скажем, в византийской школьной традиции вся сфера словесности "оозначалась" "Гомером" / Ὅμηρος /, отличаются исключительной радикальностью⁶⁷.

Даже для писателей эпохи расцвета украинского барокко с его ярко выраженным синкретизмом⁶⁸ оппозиция "Афины - Иерусалим" остается весьма существенной. Так, Антоний Радивиловский, выстраивая изысканный концепт /*асимен*/ путем соотнесения киевских "пещер" с Афинами, а Феодосия Печерского - с Аристотелем, не забывает указать, что "пещеры" есть "далеко шляхетнѣйшіе" по сравнению с Афинами⁶⁹; несколько позже Иоанн Максимович будет говорить о преимуществах иноческого существования-в-молитве, представленного Антонием Печерским, относительно "греко-латинских премудростей"⁷⁰. Показательно также, что античные мифологические и исторические персонажи /Дий, Кнона, Венера, Гераклит, Демокрит/ в отечественной барочной драме воплощают, как правило, противные истине силы⁷¹.

Едва ли не единственным представителем восточнославянского

литературного барокко, который, основываясь на эйдосе "б" в начальной истинны", стремился "снять" оппозицию "Афин" и "Иерусалима" путем их радикального отождествления, был Григорий Сковорода.

"Въчная сія Премудрость Божія,- отмечал философ,- во всѣхъ вѣках и народах неумолкну продолжает рчь свою, и она не иное что есть, как повсемѣстнаго естества Божія невидимое лицо и живое слово, тайно ко всѣм нам внутрь гремящее"⁷². В другой раз Сковорода укажет: "Частицы разбитого зеркала едино въ лице изображають"⁷³. А разнообразная Премудрость Божія /ἡ ποικίλη σοφία/ восточной патристики.-Л.У./ в различных в стовидных, тысящеличных ризах в царских и в селских, в древних и нынѣшних, в богатых, в нищих и в самых подлых и смѣшных одеждах аки крѣн в терніи сама собою все украшая, является едина и тажде"⁷⁴. Поэтому причастность к Софии-Премудрости является у Сковороды не следствием ее темпорально-пространственной экспликации на прямой: Адам - Ной и его сыновья - евреи - египтяне - греки и т.д.,- но высшей точкой в е ч н о г о состояния человеческого духа как "вертикальной" гносеологической - шире: "теосисной" /от: θεῶν/- его напряженности.

С точки зрения христианской ортодоксии, здесь имеется существенный "пелагианский" мотив /"Благо природное присуще, таким образом, всем,- учил Пелагий,- оно может открыться и обнаружиться также и у язычников, которые вовсе не чтут Бога. Ибо сколь многих философов слушали мы, читали и сами видели, что они чисты, терпеливы, смиренны, свободны, воздержанны, милостивы, преенебрегают славой мирской и радостями, любят праведность не менее, чем знания!"⁷⁵/, осужденный церковью как еретический и подвергавшийся критике со стороны украинских богословов времен ба-

рокио⁷⁶: не случайно Сковорода, говоря о θείωσις⁷⁷е, не придает особого значения проблематике первородного греха и мистерии инкарнации, но, как Пелагий или Эразм Роттердамский, которого Мартин Лютер называл "пелагианцем", уделяет главное внимание вопросу о свободе воли.

Таким образом, взаимное отражение между эйдосом "б е з - н а ч а л ь н о й и с т и н ы" и оппозицией "Афины - Иерусалим" определяет характер концепции о духовной преемственности между Грецией и Русью в различных ее ракурсах, начиная от мистагогического и заканчивая лингвистическим. Относительно последнего, являющегося весьма существенным для истолкования феноменов литературного ряда, эта концепция реализуется в тезисе о естественной "сродности" "славянского" языка с греческим. В интерпретации Захарии Копыстенского данный момент обретает следующую форму: "Маєт бовѣм языкъ славенскій такову в собѣ силу и зацность, же языку грецкому якобы природне согласует и власности его сочиняется, и в переклад прилична и нѣяко природне он берет и пріймует в подобныи спадки и сочиненія падаючи, венц и найзвязнѣйшее сложное грецкое слово подобным также связным и сложным по-славянску выложить ест можно, чого жадным, а нѣ латинским, не доказати языком, чого доводом ест, же латинскіи переводники таковыи слова обширне з околичностями на свой прекладают язык, многими околичностями ширити мусят. Отколь безпечнѣйшая ест реч и увѣреннѣйшая фѣлософію и теологію славянским языком писати и з грецкого переводити, нѣжели латинским, который оскудный ест же так реку до трудных, высоких и богословных речій недовольный и недостаточный, для того ж в книгах латинских барзо много слов ся грецких находит, и гдыбьсмо з книг языка латинского хотѣли всѣ грецкіи vybrати слова, стал бы ся як един от иных, и не дармо славный и мудрый вѣков наших політік и істо-

рік глибокій, в книзь под именем Мачузского выданой, язык латинскій до ученой конской едноходы, а грецкій до прироженной ровняет. З вѣку заисте той славенскій языкъ есть знаменит, которого Іафет и его поколѣнье уживало, широко и далеко ся растягал и славны был, для чого от славы славенскимъ названный ест, за ж бовѣмъ не славный ест, гдѣ от заходу Бѣлого моря и Венецкихъ и Рымскихъ ся тыкаетъ границъ, а от полудня з Грецією в сусѣдствѣ и в братерствѣ живет, на востокъ зась солнца надъ Чорнымъ моремъ до Персіи притягаетъ, а у Ледоватого моря ся опираетъ, на полночь з нѣмцами и которыи учасництво з ними маюти отирается"⁷⁷.

Здѣсь Захарія Копыстенскій осуществляетъ апологию "славенского" слова какъ такого, которое, наряду со словомъ греческимъ, является наиболее адекватной формой вербализации Софійи-Премудрости Божіей. Кроме того, православный теологъ отрицаетъ утверждение, скажемъ, Петра Скарги о несостоятельности "славенского" языка какъ языка литературного⁷⁸, и вместе с темъ еще разъ подчеркиваетъ мысль о духовномъ родствѣ Греціи и Руси.

Отметимъ, что эти рефлексіи имеютъ подъ собою определенные реальные основанія. Во всякомъ случаѣ, активно используемый литературами народовъ православнаго круга /*Slavia Orthodoxa*/ церковнославянскій языкъ "строилъ свой словарь, фразеологию, стиль и даже некоторые грамматическіе средства по модели греческаго"⁷⁹.

Вполнѣ естественно, что сквозь него "постоянно просвѣчиваетъ специфическое и греческое ощущеніе слова"⁸⁰. При этомъ церковнославянскій языкъ подражалъ, например, тому греческому синтаксису, который появился въ текстахъ восточныхъ отцовъ какъ следствие *μίμνησκειν* "а образцовыхъ древнегреческихъ авторов, потому "въ нашихъ Октоихахъ и Триодіяхъ - въ неуклюжей славянской одеждѣ - до сихъ поръ сохранились слѣды влияния греческихъ постовъ, скажемъ, Пиндара и даже Го-

Однако ни Захария Копыстенский, ни кто-либо другой из православных богословов не замечает, что кирилло-мефодиевская языковая традиция объективно представляет собой наиболее существенную преграду на пути "передачи наук" /*translatio studii*/ от Греции к Руси. Независимо от оценки латинского "триязычного" догмата, следует признать, что Петр Скарга демонстрирует более глубокое, нежели его православные оппоненты, понимание специфики "становления Бытия в Слово", когда говорит : "...Welce się szukali Grekowie, narodzie Ruski, iż ci, wiaraę ś. podając, ięzyka swego greckiego nie podali, aleć na tym słowieńskim przestać kazali, abyś nigdy do prawego rozumienia y nauki nie przyszedł. Bo tylo ty dwa są ięzyki, grecki a łaciński, ktorzemi wiaraę ś. po wsem świecie rozszereżona y szczepiona jest, okrom ktorzych, ni kt w żadney nauce, a zwłaszcza w duchowney wiaryę ś. doskonałym być nie może"⁸².

Так или иначе, но осуществленный Кириллом и Мефодием перевод книг Св. Писания церковнославянским языком, будучи основанием первой славянской литературной традиции⁸³, вместе с тем означал существенный разрыв духовной континуальности, который стал важным фактором "инаковости" культурного развития народов православного круга относительно католического Запада с его латинским языком⁸⁴. Поэтому А. Тойнби имел основания утверждать, что "православные болгары /древнеболгарская литература составила главный массив т.н. "литературы-посредницы"⁸⁵ средневековой *Slavia orthodoxa*/, приняв христианство, не ликвидировали тем самым пропасть, отделявшую их от восточноримских единоверцев"⁸⁶. Теперь, если, скажем, древнерусский летописец вспоминает или даже "цитирует" Гомера, то это - далекий и глухой отзвук Гомера аутентичного⁸⁷.

Подводя некоторые итоги, отметим:

1. Одной из важнейших универсалий, составляющих "первообраз" украинского литературного барокко, является эйдос "б е з н а ч а л ь н о й и с т и н ы".

2. Формой существования последнего предстает доктрина о духовной преемственности между Грецией и Русью.

3. Указанная доктрина:

а/ постулировала причастность украинских барочных авторов к Софии-Премудрости Божией;

б/ обеспечивала самоидентичность национальной литературы в сложных исторических обстоятельствах XVII - XVIII вв.;

в/ преодолевала радикальность оппозиции "Афины - Иерусалим", позволяя существовать характерным для барокко разнообразным формам рецепции культуры греко-римской античности, от мифа "а античной парадигматики до латиноязычных "остранений" украинских народных песен и мифа о Киеве как Трое.

П р и м е ч а н и я

¹О славянском литературном барокко см., напр.: Барокко в славянских культурах.-М.,1982; Медаковић Д. Путеви српског барока.-Београд,1971; Развитие барокко и зарождение классицизма в России XVII - начала XVIII в.-М.,1989; Славянское барокко: Историко-культурные проблемы эпохи.-М.,1979; Українське літературне барокко.-Київ,1987; Angial A. Die slawische Barockwelt.-Leipzig,1961; Hegnas Cz. Barok.-Wyd.4-e.-Warszawa,1980; Minařík J. Baroková literatura: světová, česká, slovenská.-Bratislava,1984; Neuman J. Českí barok.-Praha,1974; Sajkowski A. Barok.-Wyd. 2-e, p-prz.-Warszawa,1987; Slavische Barockliteratur I.-München,1970; Slavische Barocklitera-

тур II. - München, 1983.

²Прокопович Ф. О поэтическом искусстве //Прокопович Ф. Сочинения. -М.Л., 1961. -С.382. .

³Крекотень В.І. Київська поетика 1637 р. //Літературна спадщина Київської Русі і українська література XVI - XVIII ст.-Київ, 1981. -С.125-126.

⁴Довгалевський М. Поетика /Сад поетичний/. -Київ, 1973. -С.36.

⁵Кониський Г. Загальна філософія... //Кониський Г. Філософські твори: У 2-х т. -Київ, 1990. -Т.І. -С.47.

⁶О еллинских мудрецах //Пам"ятки українсько-руської мови і літератури. Апокрифи і легенди в українських рукописів. -Львів, 1896. -Т.І. -С.33.

⁷Козачинский М. Книга третья. Нравственная философия, или Этика //Памятники этической мысли на Украине XVII - первой половины XVIII ст. -Киев, 1987. -С.342.

⁸Амплификацию темы "первородности" Иерусалимской церкви см. также: Полемическое сочинение против латино-униатов //Архив Юго-Западной России. -Киев, 1914. -Ч.І. -Т.УІІІ. -Вып.І. -С.516, 526-532; *indicium, to iest pokazanie Cerkwie prawdziwey...* //Там же. -С.764, 777; Лист до князя Корыбута Вишневецького от преосвященного митрополита Ісаїи Копинського //ЧОИДР. -1848. -№3. -С.40; Клирик Острожский. Отпис на лист в Возѣ велебного отца Іпатія... //Памятники. полемиической литературы в Западной Руси. -Пб., 1903. -Кн.3. -С.414; др.

⁹Копыстенский З. Второе предисловие к Часослову 1616 года //Тітов Хв. Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI - ХІІІ вв.: Всезбірка передмов до українських стародруків. -Київ, 1924. -С.6-7.

¹⁰Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні. -

Львів, 1925.-С.25.

¹¹Копыстенский З. Второе предисловие к Часослову 1616 года.- С.12.

¹²Indicium, to jest pokazanie Cerkwie prawdziwey...-С.383-384.

¹³См.: Мищенко Ф. Был ли Геродот в пределах Южной России? // Киевская старина.-1886.-Т.ХУ.-Июнь.-С.351.

¹⁴См., напр.: Сумцов Н.Ф. К вопросу о влиянии греческого и римского свадебного ритуала на малорусскую свадьбу //Киевская старина.-1886.-Т.ХIV.-Янв.-С.22-29; Левек П. Эллинистический мир.- М., 1989.-С.162-166; др.

¹⁵Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X - XVII веков. Эпохи и стили.-Л., 1973.-С.17.- Краткую библиографию относительно проблемы культурных связей Киевской Руси и Византии см.: Thomson Francis J. The Bulgarian Contribution to the Reception of Byzantine Culture in Kievan Rus': The Myths and the Enigma //Proceedings of the International Congress Commemorating the Millennium of Christianity in Rus'-Ukraine.- New York, 1988-1989.-Р.244-261.

¹⁶Рогович М.Д. Філософські джерела епохи Київської Русі // Київська Русь: культура, традиції.-Київ, 1982.-С.60.

¹⁷Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні.- Нью-Йорк, 1991.-С.18.

¹⁸Лихачев Д.С. Русские летописи и их культурно-историческое значение.-М.Л., 1947.-С.57.- О историософии Илариона см.: Поляков А.И. Метод символической экзегезы в историософской теологии Илариона Киевского //Идейно-философское наследие Илариона Киевского.-М., 1986.-Ч. II.-С.56-81; Горский В.С. Образ истории в памятниках общественной мысли Киевской Руси /на основе анализа

"Слова о законе и благодати" Илариона и "Слова о полку Игореве" // Историко-философский ежегодник "87. - М., 1987. - С. 119-138; др.
¹⁹ Молдован А.М. "Слово о законе и благодати" Илариона. - Киев, 1984. - С. 92, 96-97.

²⁰ См.: Литвинов В.Д. Исторические взгляды Станислава Ориховского // Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов. - Киев, 1987. - С. III-121.

²¹ Станіслав Оріховський-Роксолан. Лист до Павла Рамузія // Українська література XIV - XVI ст. - Київ, 1988. - С. 153.

²² См.: Философская мысль в Киеве: Историко-философский очерк. - Киев, 1982. - С. 103; Паславський І.В. З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI - першій третині XVII ст. - Київ, 1984. - С. 94-96; Кашуба М.В. Этика в Киево-Могилянской академии // Памятники этической мысли на Украине XVII - первой половины XVIII ст. - С. 15; Kirchner P. Strömungen und Gattungen in der ukrainischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts // Zeitschrift für Slavistik. - 1968. - В. XIII. - № 3. - S. 332.

²³ См.: Oświeconemu xiążęciu a iainie wielmożnemu panu Konstantynowi... // Памятники полемической литературы в Западной Руси. - Кн. 3. - С. 1008-1010; О Пресвятыя Троицы и о иных artykuлах вѣры единое правдивое Церкви Христовы // Архив Юго-Западной России. - Ч. I. - Т. VIII. - Вып. I. - С. 162; Книга о вѣрь Единой, Святой, соборной, Апостолской Церкви... // Там же. - С. 182; Аѳосъ, або Камієнъ зъ просъ правды сѣркви свѣтлой православної Русkiej... // Архив Юго-Западной России. - Киев, 1893. - Ч. I. - Т. IX. - С. 127; др.

²⁴ Смотрицкий Г. Ключ царства небесного // Українська література XIV - XVI ст. - С. 219.

²⁵ См.: Oświeconemu xiążęciu a iainie wielmożnemu panu

Konstantynowi ...-С.1028; Odpis na list niezakiego kkezyka
ostrozkiego bezimiennego ... //Памятники полемической литературы
в Западной Руси.-Кн.3.-С.1100-1102; Relacja y uwazenie rus-
tepkow niektorych okolo sezkwi zuskich Wileńskich //Пам"ятки
українсько-руської мови і літератури. Пам"ятки полемічного пись-
менства кінця XVI і поч. XVII в.-Львів,1906.-С.232-233.

²⁶См. также: 'Αντιρρως, ας Αρσβωγιν ргесіωκκ Krzyt-
lowi Philaletowi... //Памятники полемической литературы в Запад-
ной Руси.-Кн.3.-С.972.

²⁷Λιδος, αβο Kamien z pioscy prawdy sezkwie swętey pгa-
wostawney Ruskiey ...-С.376.

²⁸Характерно, что "одна из самых значительных культурно-ис-
торических концепций французского средневековья: *translatio stu-*
dii - перенесение наук античности из Афин и Рима в Париж" восхо-
дит именно к этому стиху Горация /Голенищев-Кутузов И.Н. Гораций
в эпоху Возрождения //Проблемы сравнительной филологии: Сб. ст.
к 70-летию В.М.Жирмунского.-М.Л.,1964.-С.305/.

²⁹Кононович-Горбацький Й. Оратор Могилянський, Марка Тулія
Ціцерона "Поділами /ораторськими/" досконалими виплеканий //Фі-
лософська думка.-1972.-№3.-С.89-90.

³⁰См.: Лапто-Данилевский А.С. История русской общественной
мысли и культуры XVII - XVIII вв.-М.,1990.-С.210-228.

³¹См.: Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии.
Латинская патристика.-М.,1979.-С.48.- Данный эйдос был известен
и до Филона. См.: Иваницкий В.Ф. Филон Александрийский. Жизнь и
обзор литературной деятельности.-Киев,1911.-С.526.

³²Сочинения св. Иустина философа и мученика.-М.,1892.-С.76-
77.

³³См.: Майоров Г.Г. Формир. зание средневековой философии.

Латинская патристика.-С.60; Уколова В.И. Античное наследие и культура раннего средневековья /конец V - середина VII века/.- М.,1989.-С.149; др.

³⁴Строматы, творение учителя церкви Климента Александрийского.-Ярославль,1892.-С.70-71.

³⁵Там же.-С.77-83.

³⁶См.: Бондарь С.В. Философско-мировоззренческое содержание "Изборников" 1073, 1076 годов.-Киев,1990.-С.18.

³⁷См.: Історія філософії на Україні: У 3-х т.-Київ,1987.-Т.І.-С.61.

³⁸Истрин В.М. Книги пременныя Георгія мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе.-Пг.,1920.-Т.І.-С.70.

³⁹См.: Клибанов А.И. К проблеме античного наследия в памятниках древнерусской письменности //ТОДРЛ.-1957.-Т.XIII.-С.177; Клибанов А.И. Реформационные движения в России в XIV - первой пол. XVI вв.-М.,1960.-С.224.

⁴⁰См.: Костомаров Н.И. Южная Русь в конце XVI века //Костомаров Н.И. Исторические произведения. Автобиография.-Изд.2-е.-Киев,1990.-С.131; Казакова Н.А. "Пророчества эллинских мудрецов" в их изображении в русской живописи XVI - XVII вв. //ТОДРЛ.-1961.-Т.XVII.-С.364-365.

⁴¹Сковорода Г. Бесѣда 2-я, нареченная *Observatorium Speculæ* /еврейски - Сіон/ //Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х т.-Київ,1973.-Т.І.-С.305.

⁴²Конисский Г. Нравственная философия, или Этика //Памятники этической мысли на Украине XVII - первой половины XVIII ст.-С.446-447.

⁴³См.: Шестов Л. Афины и Иерусалим.-Paris,1951; Seidel H.

Аристотелес und der Ausgang der antiken Philosophie: Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie.- Berlin, 1984.- S. 192; др.

⁴⁴Иероним. Наставление девственников //Идеи эстетического воспитания: В 2-х т.-М., 1973.-Т. I.-С.271-272.

⁴⁵См.: Горфункель А.Х. Исследование "общих мест" при сломе ценностных ориентаций культуры //Исследования по древней и новой литературе.-Л., 1987.-С.244.

⁴⁶Иероним. Наставление девственников.-С.272.

⁴⁷См.: Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика.-С.58-59, 80-100, 147-163.

⁴⁸Перетц В. Сведения об античном мире в древней Руси XI - XIV вв. //Гермес.-1917.-№13-14.-С.207.

⁴⁹Цамблак Г. Слово похвалное, иже у Флорентин и у Костентин собору галатом, италом и римляном и всѣ галатом //Никольский Н. Материалы для истории древне-русской духовной письменности // ЮРЯС ИАН.-1903.-Т. VIII.-Кн.2.-С.74.

⁵⁰Списание против люторов //Памятники полемической литературы в Западной Руси.-Кн.3.-С.51-53.

⁵¹Пересторога //Возняк М. Письменницька діяльність Івана Борецького на Волині і у Львові.-Львів, 1964.-С.50.

⁵²Могила П. Крест Христа Спасителя //Архив Юго-Западной России.-Ч. I.-Т. VIII.-Вып. I.-С.349.

⁵³Смотрицкий М. Ὁρθόδοξος //Українська література XVII ст.-Київ, 1987.-С.72-73.

⁵⁴Εὐχαριστήριον //Титов Хв. Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI - XVIII вв.: Всезбірка передмов до українських стародруків.-С.297.

⁵⁵Прокопович Ф. О поэтическом искусстве.-С.390.

- ⁵⁶Лворский С. Камень вѣры.-Киев, 1730.- /предисловие, б.п./.
- ⁵⁷Козачинский М. философія Аристотелева.-Львов, 1745.-С.3.
- ⁵⁸Димитрий Ростовский. Алфавит духовный //Сочинения св. Димитрия митрополита Ростовского.-Киев, 1824.-Ч.І.-С.208.
- ⁵⁹Копыстенский З. Посвящение кн. Стефану Святополк-Четвертинскому книги "Бесѣды св. Іоанна Златоуста на 14 посланій св. ап. Павла" //Тітов Хв. Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI - XVIII вв.: Всезбірка передмов до українських стародруків.-С.76.
- ⁶⁰Гизель И. Мир с Богом челоуѣку.-Киев, 1669.-Л.5 /предисловие, б.п./.
- ⁶¹Іван Вишенський. Книжка //Українська література XIV - XVI ст.-С.314-315.
- ⁶²См.: Сумцов Н.Ф. Іоанн Вишенский /южно-русский полемист начала XVII ст./ //Киевская старина.-1885.-Апр.-С.667,672; Мирон /Іранко И.Я./ Іоанн Вишенский /Новые данные для оценки его литературной и общественной деятельности/ //Киевская старина.-1889.-Т.XXV.-Апр.-С.141; Флоровский Г. Пути русского богословия.-Изд. 3-е.-Росс., 1983.-С.141-143; Грабович Г. Авторство і авторитет у Івана Вишенського: діалектика відсутності //Слово і час.-1990.-№6.-С.52; Нічик В.М., Литвинов В.Д., Стратій Я.М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні /XVI - початок XVII ст./.-Київ, 1991.-С.202-234.
- ⁶³См.: Завѣт духовный в іеромонасах Феодосія, игумена бывшаго обители Святой Скитской... //Акты, относящиеся к истории южно-западной Руси.-Львов, 1868.-С.56-96.
- ⁶⁴См.: Ротар И. Епифаний Славинеукий, литературный деятель XVII в. //Киевская старина.-1900.-Т. LXXI.-Окт.-С.31.
- ⁶⁵См.: Копинский И. Алфавит духовный.-Изд. 2-е.-Киев, 1713.
- ⁶⁶Українська поезія. Кінець XVI - початок XVII ст.-Київ,

1978.-С.131.

⁶⁷См.: Зубов В.П. Аристотель.-М.,1963.-С.335-336.

⁶⁸Речь идет не о т.н. "барочном неосинкретизме" как моменте специфического соединения различных искусств, а о феномене особого синтеза разных культурных традиций. В последнем значении термин употребляется при интерпретации литературы Возрождения и барокко: см., напр.: Pełc J. Jan Kochanowski poeta Renesansu.-Warszawa,1988.-С. 103.

⁶⁹Радивилловский А. Огородок Маріи Богородици.-Киев,1676.-С.333.

⁷⁰Максимович И. Алфавит собранны, рифмами сложенны.-Чернигов,1705.-Л.9/об/.

⁷¹См., напр.: Різдяна драма //Резанов В.І. Драма українська. Старовинний театр український. Шкільні драми різдяного циклу.-Київ,1927.-С.185-198.

⁷²Сковорода Г. Начальная дверь ко христіанському добронравію //Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х т.-Т.І.-С.149.

⁷³Об эстетическом уровне сквородиновской "зеркальной" иконы см.: Ушкалов Л.В. Сэнс "дзеркальної діалектики" самопізнання Г.Сковороди //Філософська і соціологічна думка.-1992.-№5.-С. 128-137.

⁷⁴Сковорода Г. Книжечка о чтеніи Священнаго Писанія, нареченна Жена Лотова //Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х т.-Київ,1973.-Т.2.-С.55.

⁷⁵Пелагий. Послание к Деметриаде //Эразм Роттердамский. Философские произведения.-М.,1986.-С.598.

⁷⁶См., напр.: Рукопись Мелетия Смотрицького з 1609 р. //Пам"ятки українсько-руської мови і літератури. Пам"ятки полемічного письменства кінця XVI і поч. XVII в.-С.273.

⁷⁷Копыстенский З. Посвящение кн. Стефану Святополк-Четвертинскому книги "Бесѣды св. Іоанна Златоуста на І4 посланій св. ап. Павла".-С.74-75.

⁷⁸См.: Завитневич В.З. "Палинодия" Захарии Копыстенского и ее место в истории западно-русской полемики XVI и XVII вв.-Варшава, 1883.-С.47-48.

⁷⁹Якобсон Р. Основа сравнительного славянского литературоведения //Якобсон Р. Работы по поэтике.-М., 1987.-С.58.- См. также: Лихачев Д.С. Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России //Лихачев Д.С. Исследования по древнерусской литературе.-Л., 1986.-С.19; др.

⁸⁰Аверинцев С.С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской //Древнерусское искусство.-М., 1972.-С.26.- См. также: Аверинцев С.С. Славянское слово и традиция эллинизма //Вопросы литературы.-1976.-№11.-С.152-162.

⁸¹Житецкий П.Г. Нарис літературної історії української мови в XVII ст. //Житецкий П.Г. Вибрані праці: Філологія.-Київ, 1987.-С.39.

⁸²Skrzypa P. O jedności Kościoła Bożego pod jednym pastyrzem ... //Памятники полемической литературы в Западной Руси.-СПб., 1882.-Кн.2.-С.485.- См.: Архангельский А. Борьба с католичеством и умственное пробуждение Южной Руси к концу XVI в. //Киевская старина.-1886.-Т.ХУ.-Май.-С.50-51; Житецкий И.П. Литературная деятельность Иоанна Вишенского //Киевская старина.-1890.-Т. XXIX.-Июнь.-С.520; Єфремов С. Історія українського письменства.-Вид.4-в.-Мюнхен, 1989.-Т.І.-С.74-75; др.

⁸³См.: Толстой Н.И. Роль кирилло-мефодиевской традиции в истории восточно- и южнославянской письменности //Толстой Н.И. История и структура славянских литературных языков.-М., 1988.-С.140-

153; Мечковская Н.Б., Супрун А.Е. Знания о языке в средневековой культуре южных и западных славян //История лингвистических учений. Позднее средневековье.-СПб.,1991.-С.125.

⁸⁴См.: Федотов Г. Мысли по поводу Брестского мира //Вопросы литературы.-1990.-№2.-С.194; Федотов Г. Трагедия интеллигенции //О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья.-М.,1990.-С.111-114; Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии //Шпет Г.Г. Сочинения.-М.,1989.-С.28-29.

⁸⁵См.: Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X - XVII вв. Эпохи и стили.-С.23-25.

⁸⁶Тойнби А.Дж. Постигение истории.-М.,1991.-С.323.

⁸⁷См.: Барвінський Б. Гомер в Галицькій літописі //ЗНТШ.-1913.-Т.СХVII-СХVIII.-С.55-63; Егунов А.Н. Гомер в русских переводах XVIII - XIX вв.-М.Л.,1964.-С.12-14.- Об античных традициях в литературе Киевской Руси см.: Перетц В. Сведения об античном мире в древней Руси XI - XIV вв. //Гермес.-1917.-№13-14.-С.205-210; №17-18.-С.243-247; Радциг С.И. Античное влияние в древнерусской культуре //Вопросы классической филологии.-М.,1971.-Вып.111-IV.-С.3-65; Буланин Д.М. Классическая культура в Древней Руси и проблемы ее изучения //Русская и грузинская средневековые литературы.-Л.,1979.-С.30-39; Рогович М.Д. Київська Русь і антична культура //Філософська думка.-1980.-№1.-С.94-108; Отечественная философская мысль XI - XVII вв. и греческая культура.-Киев,1991; др.